

RECENSIONES

1) PATROLOGÍA

E. Contreras OSB - R. Peña OSCO, *Introducción al estudio de los Padres. Período Pre-niceno* (Azul, BsAs: Editorial Monasterio Trapense de Azul 1991) XXXI, 325 pp.

El propósito de esta patrología es que el lector se sienta impulsado a leer los escritos de los Padres. Para ello, es imprescindible ubicarlos en su contexto histórico-ecclesial, ofrecer algunos datos biográficos y presentar sus obras. Los autores no pretenden desplazar a Altaner y Quasten, sino ofrecer una alternativa a estos dos manuales fundamentales. Como les interesa sobre todo que los escritos de los Padres sean más leídos, se preocupan por ofrecer indicaciones sobre ediciones y traducciones castellanas —cuando las hay— de las obras patrísticas y presentan una buena cantidad de textos traducidos. Tanto para que los Padres mismos nos expliquen las Escrituras y nos instruyan en los misterios de nuestra fe como sobre algunos temas de interés particular, tales como el hombre, la oración, el amor, etc.

Los autores han optado por no incluir bibliografía de cada escritor, considerando que la mayor parte quedaría fuera del alcance de los destinatarios del continente americano y por estar más interesados por la lectura directa de los Padres.

Tras una lista de las abreviaturas bíblicas, de ediciones de textos, diccionarios de consulta, instrumentos de trabajo y otras de uso común, ofrecen un cuadro del sistema adoptado para la transcripción del alfabeto griego y una bibliografía sistematizada (bibliografías, manuales en castellano, historias de la Iglesia, diccionarios y léxicos, mapas, etc). Sigue una bibliografía de orientación para la lectura de los Padres.

En la introducción sobre la vida de la Iglesia en el período preniceno, dan una apropiada presentación cronológica de los escritos del N.T. y una selección de textos neotestamentarios sobre la oración de los primeros cristianos. En cuanto a la primera difusión del cristianismo, siguen el esquema de Hch. Respecto a la organización de la Iglesia y la liturgia, espigan datos desde el N.T. a Eusebio, con una traducción de *Tradicón Apostólica* 41 que trata de los tiempos en que es necesario orar. Es demasiado somera la presentación de herejías y cismas (pp. 15-18), a la que sigue la traducción del llamamiento a la unidad de *1 Clem* 45,1-50,7. Ya desde la primera presentación de textos sobre la oración, se advierte la profesión monástica de los autores en la selección temática. También, al presentar algunas formas particulares de vida cristiana, se trata de los ascetas y las vírgenes y sigue un elenco de escritos de los Padres de los primeros siglos sobre la virginidad y el celibato. El apartado

sobre la Iglesia a fines del s. III y en los primeros años del s. IV se concentra en la expansión del cristianismo y la gran persecución. La Introducción concluye con un cuadro demográfico, diseños sobre la organización del Imperio romano y breve bibliografía.

El c. I, los Padres de la Iglesia y la Patrología, aclara en particular este concepto y los de patrística y literatura cristiana primitiva. Recoge enseñanzas del Vaticano II, Juan Pablo II y de la Instrucción de la Congregación de Educación católica sobre el estudio de los Padres. Tras una lista de los Padres, ofrece otra de las «patrologías primitivas».

El c. II, los Padres Apostólicos, ofrece una presentación clásica de Clemente Romano, la Epístola a los Corintios y una descripción del contenido de la carta que incluye frecuentes citas literales. Sigue la misma pauta con Ignacio, donde la descripción del contenido se limita a la Epístola a los Romanos, pero con la añadidura de más de dos páginas de textos breves sobre Jesucristo en las cartas de Ignacio. En cambio a la presentación de Policarpo y de su carta, sigue una traducción, provista de abundantes notas, de todo este texto. Se describe también el contenido de la Epístola sobre el martirio de san Policarpo. Sobre Papías recoge la noticia de Ireneo y las de Eusebio, más tres de los fragmentos citados por éste. Sigue una caracterización de la Epístola del pseudo Bernabé con breve discusión sobre autor, lugar y fecha y relativamente amplia descripción del contenido. La longitud del Pastor de Hermas reduce la correspondiente descripción a un cuadro esquemático del contenido. En contraste queda bastante detallado el de la segunda epístola de Clemente. Concluye el capítulo con una reflexión de conjunto sobre el mensaje de los PP. Apóstolicos, que destaca el carácter catequético de estos escritos y la importancia central del acontecimiento de Cristo.

Del c. III, los apologistas griegos del s. II, notaremos la detallada descripción del contenido de la apología de Aristides (a la que sigue el amplio texto sobre el cristianismo del c. 15), la presentación del plan de las Apologías de Justino, seguido con amplitud por las traducciones de los textos sobre la eucaristía (*I Ap* 65-67) y el cristianismo y la filosofía (*II Ap* 12,1-4;13-14). Es aún más amplia la presentación del plan del Diálogo con Trifón, seguida por la traducción de *Dial* 100,2-6 (pecado y salvación). Taciano el Sirio y sus obras son también presentados con algún detalle, así como el plan del Discurso a los Griegos, completado con la traducción de *Orat* 5 sobre el Verbo y su generación. Sin omitir a Milciades y Apolinario con dos fragmentos, vuelve a ser desahogada la presentación de Atenágoras (con una traducción de *Leg* 11-12; 33; 35 sobre la vida y el matrimonio de los cristianos). Es exhaustiva la información sobre las obras de Melitón e intermedia entre descripción del plan y del contenido la presentación del *Peri Pascha*. Los desarrollos sobre Teófilo y la Epístola a Diogneto van intercalados por algunas traducciones de textos, que culminan con el entero *Diogn* 5-7 sobre los cristianos en el mundo.

En el c. IV entran «per modum unius», apócrifos, poesía y epigrafía cristianas, hagiografía y constituciones pseudoapostólicas. Dada la intensa renovación de la investigación sobre los apócrifos y su gran impacto actual en algunos planteamientos sobre el N.T., es de lamentar que sólo merezcan (y a una con los apócrifos del A.T.) 6 páginas de atención, de las que 3 se van en traducción de texto de las Odas de Salomón. Por otras razones nos resulta demasiado parca la presentación de los documentos sobre los martirios, en menos de dos páginas dedicadas a la hagiografía. En contraste ocupan un puesto destacado las páginas dedicadas a la poesía y epigrafía cristiana. También nos parece muy desigual el tratamiento de las constituciones pseudoapostólicas. En tanto que la *Didaché* es objeto de una presentación muy somera, sigue una traducción larga de la doctrina de los dos caminos. También es relativamente

breve la presentación de la Tradición Apostólica y de la Didascalia Apostolorum, aunque esta última queda completada con la traducción de *Didascalia* 19 y la de los Canones apostolorum con la de *Canones* 14-15.

Como los autores reconocen, la caracterización del gnosticismo en el c. V es muy somera. Compensa algo la reproducción de la traducción de la Epístola a Regino hecha por García Bazán. La presentación de Ireneo de Lyon es bastante clásica; pero queda enriquecida por una generosa dotación de textos traducidos (pp. 152-53 y 154-61).

El c. VI, escritores de la escuela de Alejandría, presenta una breve caracterización ideológica de esta escuela, antes de pasar a Clemente, de quien se ofrece poco más que la lista de obras, el plan del Pedagogo y una selección de algunos textos del Protréptico (pp. 168-171). La vida de Orígenes queda narrada con cierta amplitud siguiendo las noticias de Eusebio y, ocasionalmente, de Jerónimo y Focio. Sus obras se clasifican como: 1) Escritos sobre la Sagrada Escritura (lista en pp. 180-182); 2) Escritos apologéticos; 3) Escritos teológico-espirituales; y 4) Cartas. Tras una sección de la carta a Gregorio (sobre la lectura de la Escritura), se dedica un apartado al método de reflexión teológica propuesto por Orígenes y la regla de fe; pero es más amplia la presentación de tres pasajes del prólogo al Comentario al Cantar en la traducción de A. Velasco. Respecto a Dionisio de Alejandría se sigue el esquema de vida y catálogo de escritos; pero se dedica un apartado a la cuestión de los dos Dionisios (de Alejandría y de Roma).

El c. 7, escritores de Siria, Palestina y Asia Menor habla de Antioquía y de Siria y presenta a Pablo de Samosata y Luciano de Antioquía (pp. 195-199). Trata también de las Seudo Clementinas, Cesarea de Palestina, Jerusalén, Asia Menor y presenta a Pánfilo de Cesarea, Adamancio, Barsabas, Julio Sexto Africano, Alejandro de Jerusalén y Firmiliano de Cesarea (pp. 204-217). Parecen centrar la atención las «Epístolas a las Vírgenes» de atribución pseudoclementina (pp. 200-204), Gregorio Taumaturgo (pp. 218-222) y Metodio (por su himno a la virginidad) (pp. 222-226).

El c. VIII, los escritores de la iglesia de Roma, se detiene a describir los orígenes de la comunidad, sus primeros obispos, estructuración y afianzamiento de la sede romana, sus obispos en el s. III, concilios y sinodos (sic!) (pp. 227-235). En cuanto a Hipólito se describe la posición de P. Nautin y otras hipótesis, más el catálogo de obras. Es relativamente amplia la selección de textos tanto de la *Ref.* como del *In Dn.* La breve reseña de vida y obras de Novaciano hace de introducción a una selección de textos sobre el Espíritu Santo en el *De Trinitate*.

Por último, c. IX, los escritores africanos. En la catalogación de las obras de Tertuliano, se distinguen cuatro períodos (en el tercero se aprecia un influjo montanista) y sigue una traducción bastante amplia de textos del *Ad Uxorem* y del *De Baptismo*. Dejando de lado estos textos, sorprende que Minucio Félix reciba mayor atención que Tertuliano. La presentación de Cipriano sigue el esquema habitual (vida y obras), con descripción detenida del contenido del *De Unitate*. Lo mismo respecto a Lactancio, que aparece complementado con la traducción de trozos antropológicos del *De Opificio*. El libro concluye con una lista complementaria de personas y obras del período pre-niceno (163 números), sinopsis cronológica de Iglesia e Imperio en los siglos I-III, índice de los textos patristicos explícitamente citados e índice analítico general.

Es una obra cuidadosamente trabajada y que puede hacer grandes servicios como introducción al estudio de los Padres. Opinamos que los manuales clásicos accesibles, como Quasten y sobre todo Altaner, pueden resultar todavía indispensables como obras de consulta; pero no son lo más apropiado para facilitar una iniciación. Los autores de este libro merecen todos los parabienes

por ofrecer la pauta de un tipo de iniciación que prima el acceso a los textos. En nuestra opinión, si en algo falla el manual que recensamos, es en su excesiva dependencia del modelo de los manuales clásicos. Nos preguntamos si no están de más muchas de las catalogaciones exhaustivas de obras, incluyendo las pérdidas, determinados enunciados de contenidos, así como algunas de las presentaciones breves de autores secundarios, que roban necesariamente amplitud de desarrollo a los principales. Pensamos que la obra podría ganar en futuras ediciones si se redujera la erudición del «artículo patrológico». Desde nuestro punto de vista, sería conveniente dar más cauce a los desarrollos que aclaran el texto que sigue o, también, prestar mayor atención a las grandes líneas de problemas, métodos y desarrollo teológico que conectan diversos autores y tiempos. Sin embargo dada la complejidad de la tarea y la originalidad del intento, puesto que toda opción metodológica ha de resultar limitada y discutible, preferimos concluir reconociendo los logros de esta publicación y felicitando a sus autores.

Ramón Trevijano

Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé. Edición bilingüe. Introducción, Traducción y Notas de J.J. Ayán Calvo. Fuentes Patrísticas, 3 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1992) 256 pp.

El profesor Ayán Calvo y la Editorial Ciudad Nueva nos presentan un segundo volumen de los Padres Apóstolicos, que satisface las expectativas suscitadas por el primero (cf. *Salmant* 1991,243-45), que fue también el de inicio de la colección. Sigue los mismos criterios de edición adelantados en aquel (Madrid 1991, p. 9).

Tras cinco páginas de siglas, la introducción a *Did* relata brevemente el descubrimiento del manuscrito y el interés que suscitó, aún en ajenos a la investigación patristica como L. Tolstoi. Nota que no es un escrito homogéneo, al presentar sumariamente su estructura. Al ponderar la tradición textual describe el H 54 y la discusión sobre el valor de este manuscrito del s. XI. Se atiene a la opinión de Tuilier de que reproduce un prototipo, quizás del s. IV o V. Trata también de los fragmentos de POxyr 1792 y de los de las versiones copta, etiópica y, como único testimonio completo, aunque de valor crítico discutible, el de la georgiana. Sin solución de continuidad presenta también la tradición indirecta de *ConstAp* VII y enumera los documentos que transmiten la doctrina de «Los Dos Caminos». Respecto a los títulos de *Did*, nota que la atención prestada por los estudiosos de siete decenios al título largo (tenido por original y pseudépigrafo), han impedido considerar a la *Did* en la perspectiva apropiada. El enfoque cambió a partir de Audet (1958), quien, por la tradición indirecta, no duda de que el título primitivo fue el breve y en plural. El didachista quería recoger sencillamente la doctrina de los apóstoles itinerantes de una determinada región. Pasando a la sección de «los dos caminos» (c. 1-6), traza la larga historia de esta enseñanza en los diversos ambientes judíos antes de que formase parte de la tradición cristiana, tal como la ha ido delineando un zigzagueante avanzar de los críticos. La «sección evangélica» (1,3b-2,1) entra en el texto judío de una manera forzada. Ayán la atribuye al mismo didachista y no a un interpolador como hizo Audet. Sigue una explicación de la sección litúrgica (c. 7-10). Muestra el notorio paralelismo de las oraciones «eucarísticas» (9-10) con el *Qiddush* o bendiciones que abrían la comida judía, cuidando de precisar también su parentesco con la '*Amidah* y la *birkat ha-mazon*. Presenta

los argumentos que se han alegado a favor de las tres hipótesis básicas (comida comunitaria, eucaristía sacramental, comida comunitaria seguida de la eucaristía sacramental) y estima que ninguna es tan concluyente como para excluir las otras hipótesis. En lo que atañe a la sección disciplinar (11-15), cree que entre los apóstoles, profetas y doctores y los obispos y diáconos no hay sino una evolución lógica y exigida por las circunstancias de las comunidades. Los primeros son itinerantes que dependen de una iglesia madre de la que son enviados; los segundos son elegidos por la iglesia local. Nos preguntamos si, de ser así, los primeros no contaban con cartas de recomendación que hicieran superfluos los criterios de discernimiento. En cuanto al lugar de origen y fecha de composición del documento, Ayán se inclina por el origen sirio y hacia el año 70. En esta introducción a la *Didaché*, Ayán Calvo ha manejado con rigor y expone con claridad los resultados de muchos estudios que recoge al final. La breve introducción a la *Doctrina Apostolorum*, nota que fue Audet quien descubrió que este documento no era una versión latina de los primeros capítulos de *Did* sino una recensión independiente del tema de «los dos caminos».

La introducción a la Epístola de Bernabé destaca su indiscutible interés por sus tradiciones teológicas primitivas, procedimientos exegéticos y postura radical frente al judaísmo. Informa sobre la tradición manuscrita y de las noticias sobre el Pseudo-Bernabé en la tradición cristiana, desde Clemente Alejandrino a Serapión de Thmuis. Se detiene más a ponderar la estructura y composición. Pese a las dos partes claramente diferenciadas (1-17 y 18-21), la determinación del hilo conductor, especialmente de la primera parte ha sido un problema continuo para la crítica y ha originado las más variadas hipótesis. Ayán Calvo estima que la hipótesis de la interpolación es difícilmente admisible. Sigue a Windisch en la explicación de las sucesivas reediciones del mismo autor para añadir diversos materiales. Presenta con detalle la delimitación de fuentes sostenida por Prigent, trabajo que califica de aportación decisiva al estudio de los *Testimonia*. Lo complementa con la hipótesis de Kraft que considera el documento como fruto de una escuela, que habría elaborado los materiales recogidos por el autor-editor. En lo que toca al hilo conductor de la obra, su estructura al margen de las fuentes, reproduce el esquema de F. Sforza Barcellona, destacando que el Pseudo-Bernabé es la obra de un autor que elige y configura las fuentes con un propósito determinado, si bien en este terreno queda aún mucho por precisar. Respecto al carácter literario del documento, considerado como una carta hasta bien entrado el s. XX, nota que según K. Wengst el carácter epistolar es una mera convención literaria para difundir un escrito propagandístico y también la hipótesis más original, aunque de escasa repercusión, de L.W. Barnard, que lo considera una homilía en la Vigilia Pascual. Como en otras oportunidades, Ayán Calvo informa sin tomar partido. Puede que sea con frecuencia lo más adecuado en una exposición introductoria. Tiene especial interés el breve apartado sobre el Pseudo-Bernabé y la Sagrada Escritura, en el que destaca la variedad de procedimientos exegéticos de que el Pseudo-Bernabé hace gala. En la discusión sobre el origen alejandrino o siro-palestino (aunque también recuerda la hipótesis de Wengst que lo sitúa en Asia Menor) apunta una solución original; pero que nos parece un tanto expeditiva: un autor viajero que conoce bien las tradiciones cristianas y judías, tanto de Egipto como del ámbito siro-antioqueno. No ve mal la identificación del autor con un cristiano procedente del judaísmo alegorizante (Mamorstein) o incluso un rabino convertido al cristianismo. En cuanto a la fecha de composición se atiende al intervalo clásico (70-130) y, por su conocimiento de Mt, el término *post quem* algo más cerca del 100. En la discusión sobre la postura del Pseudo-Bernabé respecto al pueblo de Israel, Ayán pasa por alto, aunque conoce el estudio, la hipótesis de Barnard de que el

Pseudo-Bernabé tomó y adaptó la teología de Esteban directamente de Hch. Echamos de menos que no lo sitúe más claramente como un hito en la corriente ideológica cristiana que no sabe qué hacer con el A.T. Esta introducción acaba también con una amplia biografía.

El texto griego de *Did* y *Ber* queda bellamente presentado. El aparato escriturístico es muy completo y el textual tiene muy en cuenta, tanto o más que las de los editores, las lecciones propuestas por comentaristas como Audet, Wengst, Giet, Rordorf etc. Las notas, que han sido ya abundantes en las introducciones, cobran a veces mayor amplitud en el texto. Presta atención especial a los paralelos entre *Did* y *Ber*. No hay aparato textual ni notas al texto para la *Doctrina*. La traducción mantiene un equilibrio ponderado entre la precisión y la fluidez. El volumen concluye con índice bíblico, dos onomásticos (Autores y obras anónimas antiguas, Autores modernos), uno temático (que recoge sólo conceptos de los documentos editados) y el general.

Autor y editorial merecen todos los plácemes por la presentación de los textos, la clara traducción densamente anotada, y unas introducciones que constituyen probablemente, para su relativa brevedad, la mejor exposición del estado de la investigación hoy en día.

Ramón Trevijano

A.F.J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*. SpVigChr 17 (Leiden: E.J. Brill 1990) VII, 156 pp.

Ninguno de los evangelios judeocristianos nos es conocido y para su contenido dependemos de las citas, en ocasiones de segunda mano, de escritores cristianos del s. II al XIV, que a veces las dan para mostrar las desviaciones doctrinales de los judeocristianos.

El c. I de la Primera Parte trata de colmar una laguna en nuestro conocimiento del valor dado a esos evangelios judeocristianos por los escritores antiguos, que muestran gran interés por ellos sin adoptar una actitud muy crítica. Según Ireneo, la secta judeocristiana de los Ebionitas usaba sólo Mt, Tertuliano, Hipólito y Ps. Tertuliano, que dependen ampliamente de Ireneo en sus reseñas sobre las sectas judeocristianas, nunca hablan de un evangelio judeocristiano particular. Pese a esto, Klijn afirma que en época temprana el conocimiento de estos evangelios estaba tan difundido en algunas regiones que era imposible para los escritores no judeocristianos el ignorar su existencia. Tal era la situación en Egipto, reflejada en las obras de Clemente, Orígenes y aún Didimo el Ciego. Clemente, que reconoce, como Ireneo, el canon de los cuatro evangelios, cita de un *Evangelio de los Egipcios (EvEg)* y un *Evangelio de los Hebreos (EvHeb)*. También cita de las *Tradiciones de Matías*. Orígenes, consciente así mismo de los cuatro canónicos, además de los *EvEg* y *EvHeb*, habla de un *Evangelio de los Doce Apóstoles*, y de evangelios de *Basilides*, *Tomás*, *Matías* y algunos más. Didimo es el tercer egipcio que se refiere al *EvHeb*. Sin embargo la tradición judeocristiana cayó gradualmente en olvido en esta región.

Una segunda razón del interés por los evangelios judeocristianos fue la idea, comúnmente aceptada, de que el Mt canónico había sido escrito originalmente en hebreo o arameo y tenía sus raíces en una antigua comunidad judeocristiana. Eusebio, como Ireneo y el testimonio que cita de Papias, está familiarizado con la idea de que Mt estuvo escrito originalmente en hebreo. Habla también del *EvHeb*, diciendo que era usado por los Ebionitas. Eusebio habla de Hegesipo como de uno familiarizado con tradiciones muy tempranas sobre

Jesús, tradiciones en hebreo y del *EvHeb*. Este interés histórico de Eusebio reaparece en Jerónimo, que intentó a menudo resolver problemas exegéticos mediante el recurso a fuentes judeocristianas. Hace muchas alusiones a evangelios judeocristianos, aunque parece que es un mismo evangelio al que da diversos nombres. Para él el *EvHeb*, el *EvNaz* arameo y Mt, originalmente en hebreo, eran una misma obra. Por otro lado, Epifanio, descubridor de un evangelio judeocristiano, quedó tan decepcionado de su contenido, que decidió rechazarlo del todo. Epifanio es el primero en hablarnos de una secta judeocristiana de los Nazoreos, que tenían Mt en hebreo. Dice lo mismo de los Ebionitas. Está tratando de combinar varias tradiciones. Cuando leyó el *EvEb* pudo constatar sus diferencias con Mt; pero siguió pensando que era una distorsión del texto de Mt. Trata pues de dos evangelios judeocristianos, el de los Nazoreos (*EvNaz*) y el *EvEb*, el primero en arameo y el segundo en griego; pero opina que ambos eran originalmente el Mt escrito en hebreo. Los escritores griegos y latinos posteriores dependen de las fuentes anteriores y de Jerónimo en particular. La creciente falta de interés por las sectas judeocristianas y sus escritos reside en que fueron consideradas heréticas. Hay referencias medievales que no dependen de Jerónimo y que citan sea el *EvHeb* sea el *EvNaz*.

El c. II indaga el número, fecha, lugar de origen, contenidos, fuentes y teología de los evangelios judeocristianos. Pese a los testimonios anteriores, opina que hemos de contar, al menos, con dos evangelios diferentes por las dos reseñas diversas del bautismo de Jesús. Epifanio ha tomado la suya del *EvEb*, un evangelio escrito en griego, compuesto con ayuda de los tres sinópticos entre el 100 y el 150, distinto pues del *EvNaz* arameo (cuyo autor, también entre el 100 y el 150, no conocía sino Mt o una de sus fuentes). Un tercer evangelio de h. 150, el *EvHeb* de Clemente, Orígenes y Dídimo, debe ser el mismo conocido por Hegesipo. Los ve como representativos de tres grupos judeocristianos claramente distintos. Cada uno representa una rama diferente del judeocristianismo, que estaba lejos de ser un conjunto homogéneo. Localiza el *EvHeb* en Egipto, el *EvNaz* en la región en torno a Beroia y el *EvEb* en algún lugar al este del Jordán. Concluye que el *EvHeb* es un auténtico producto de la cristiandad egipcia. Su concepción teológica queda dominada por la teología de Sabiduría judeocristiana. Era propio de gente que se consideraba en posesión del Espíritu. Compuesto con ayuda de las tradiciones canónicas, refleja también material corriente en el período precanónico. El *EvNaz*, que se encontraba en la biblioteca de Cesarea, en versión griega, llegó a ser el mejor conocido y el más influyente de los tres; pues llegó a conocimiento de más autores que Eusebio y Jerónimo. Klijn estima que el origen de Mt no puede disociarse del de *EvNaz*, pues los dos representan desarrollos separados de la misma comunidad básica. El *EvNaz* estaba al tanto de tradiciones peculiares respecto al material también presente en Mt. Es un evangelio muy interesado por la Ley y el pueblo judío. Es un documento que respira el espíritu del judaísmo con el que parece estar en constante debate. En cambio el *EvEb* es exponente del intento muy difundido en el primitivo cristianismo de armonizar tradiciones evangélicas sobre la base de los evangelios existentes; pero, pese a su intento armonizador, el *EvEb* recoge también tradiciones distintas de las sinópticas. Su cristología es adopcionista. Coincide con el judeocristianismo de las *Pseudoclementinas* en su vegetarianismo y rechazo de los sacrificios. El *EvNaz* y el *EvEb* fueron compuestos dentro de círculos reducidos.

En lo que atañe al contenido estos evangelios reflejan ideas que se encuentran también en la generalidad de los primitivos escritores cristianos. Está claro que contribuyen a un conocimiento mejor de lo llamado comunmente judeocristianismo; pero cuando Klijn añade que podría denominarse con la misma facilidad la forma más temprana de cristianismo, es evidente que va

más lejos de lo que dan de sí sus premisas. Klijn considera que es ya hora de dar a la tradición evangélica judeocristiana igual trato que a los llamados evangelios canónicos. Damos la bienvenida a su reclamo de estudio de esta tradición: pero tanto histórica como teológicamente nos resulta inapropiado el modo en que lo formula.

La Segunda Parte (pp. 47-146) ofrece una secuencia de textos con sus paralelos y un comentario relativamente amplio. Como muestra, haremos una somera reseña de algunos de ellos.

Tras la presentación del texto I y de sus paralelos (*EvHeb* según Clemente, *Str* II 9, 45,5, con paralelo en *Str* V 14, 96,3, *POxyr* 654,5-9 y *EvTom* log. 2), el comentario corrige lo que en la cita explícita de Clemente hay de adaptación al contexto por la segunda cita y el *POxyr*. Considera propias del *EvTom* las desviaciones de su texto. La sentencia en Clemente y el *POxyr* es más fiel a la estructura de la *gradatio* que el *EvTom*, que por lo tanto despliega elementos secundarios. Los contenidos del logion pueden explicarse sobre la base del pensamiento sapiencial judío, tal como fraguó en Egipto. El cambio final del *EvTom* queda en línea con otras adaptaciones gnósticas del dicho.

También corresponde al *EvHeb* el texto II citado por Orígenes, *In Ioh.* II 2, con paralelos en el mismo Orígenes (*Hom.Jer.* XV 4) y, con citas explícitas, en Jerónimo (*In Micha* 7,5-7; *In Es.* 40,9-11; *In Hiez.* 16,13), que en las dos últimas lo atribuye al leído por los Nazarenos. Jerónimo no da sino el comienzo del pasaje, porque sólo se interesa en la idea de que el Espíritu Santo es un ser femenino, idea bien conocida por textos hebreos y siríacos. El concluir que el Espíritu era «Madre» puede retrotraerse a fuentes siríacas pre-cristianas o mesopotámicas; pero parece también una deducción lógica (Filón, *Sir.* 4,11; *Lc* 7,35). El pasaje ha de entenderse sobre el trasfondo de tradiciones judeohelenísticas.

El texto III (*EvNaz*), citado por Orígenes (*In Matth.* XV 14), puede compararse con Mt 19,16-24 y par., de los que se desvía, aunque tiene peculiaridades comunes con Mt o Lc. El dicho está basado en una tradición independiente de esta historia, conocida también por el autor de Mt. y que ha influido en variantes de los mss. griegos de los Sinópticos (grupo «Cesarense») y en la tradición siríaca. El uso de *fratres* trasluce que la cita se originó en un círculo reducido de trasfondo judío.

El V (*EvNaz*), tomado de Eusebio (*Theophania syriaca* IV 12), es una cita literal tras breve introducción. Da la razón de las divisiones de que hablan Mt 10,34-36 y par. El énfasis queda en la naturaleza de los «buenos» que han sido dados a Jesús por el Padre. El pasaje expresa la idea de que los cristianos son algo especial porque han sido escogidos por Dios. Lo que significa que se da una fuerte división entre ellos y la demás gente.

El VII (*EvEb*) es de Epifanio (*Pan.* 30 13,4-5). Es un pasaje compuesto de términos y frases tomadas de los canónicos y bajo influencia de los LXX. Es por lo tanto una obra original griega. La parte más importante de la cita es el veterarianismo del Bautista.

Epifanio (*Pan.* 30 13,7-8) cita así mismo el texto IX, que debe haber formado parte del comienzo de *EvEb*. Parece también compuesto de términos y frases tomados de los canónicos, con influencia prominente de Mt. Ya Epifanio captó la cristología adopcionista de este relato del bautismo de Jesús.

Klijn sigue su presentación y comentario de LVI textos con notable atención al cotejo de los textos con los neotestamentarios, las variantes de los manuscritos, los paralelos en tradiciones siríacas, discusión con otros traductores, el trasfondo del A.T. o del judaísmo helenístico, etc. Es admirable su control de tradiciones medievales. Creemos que este estudio contribuye a cla-

rificar el problema de las atribuciones varias y equívocas de los testimonios antiguos y ayuda a situar los textos en líneas más específicas de las tradiciones judeocristianas.

Ramón Trevijano

J. Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*. Harvard Dissertations in Religion, 24 (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press 1990) XVII, 172 pp.

En la *Introducción* recuerda que entre los géneros que florecieron en diversas comunidades cristianas antes y después del establecimiento de un canon del NT, el «diálogo de revelación» (situado en el interim entre resurrección y ascensión y con un mínimo de narración) gozó de amplia popularidad, especialmente entre grupos cristianos gnósticos. La EpAp, familiar sólo a la Iglesia etiópica por más de un milenio, hasta que en 1895 C. Schmidt anunció su descubrimiento en copto, es uno de los primitivos escritos cristianos que pretenden presentar la revelación de Cristo resucitado a sus discípulos en el período entre la resurrección y la ascensión. La investigación de tradiciones separables no ha quedado completada todavía por un estudio del método de composición y teología editorial del autor. Por ello se sabe poco del carácter de la obra, de su autor y, especialmente, de su comunidad. La EpAp evidencia la misma libertad en el trato de los materiales de tradición que los evangelios canónicos; sólo que en ella el marco de referencia es más polémico y eclesiástico. Hills no se propone reabrir la cuestión de la fecha y proveniencia del documento. Presupone el consensus actual de que fue compuesto a mediados del s. II en Asia Menor, Siria o Egipto. Su intención es mostrar que el autor ha remodelado y transmitido tradiciones en el nombre de Cristo resucitado con fines específicamente comunitarios.

El c. I estudia la estructura del diálogo en EpAp 13-51. La estructura narrativa en torno al diálogo es mantenida con considerable regularidad. Se observa la intersección de recursos *retóricos* tradicionales y material *temático* tradicional. La tarea primaria del Señor tras la resurrección (34,1-2) es la de revelación mediante enseñanza. Ello hace posible la salvación de los discípulos y, por extensión, de todos aquellos a los que enseñan. Las cuestiones principales atañen: a) la resurrección de la carne; b) la presencia del Señor en tierra y cielo; c) la misión de los discípulos. El autor apela a la autoridad del revelador resucitado más que a la de la palabra de la Escritura. Hay pocas citas, sólo del A.T. y meramente ilustrativas. Escritos religiosos contemporáneos muestran la incorporación de convenciones epistolares en el prefacio, no de una *carta* sino de un *tratado* teológico. También la EpAp es menos una «carta» que un «libro de revelación» (EpAp 1,1). Es un manual para los sucesores de los apóstoles, de función similar a Mt, con el que tiene mucho material en común.

El c. 2, a propósito de EpAp 4-5, que es un sumario de la carrera milagrosa terrena de Jesús, plantea la relación entre evangelio y aretalogía. Tenemos aquí una *lista* de milagros que difiere tanto en forma como en función de las *historias* canónicas. El autor ofrece una buena muestra de listas de milagros en la literatura cristiana primitiva (pp. 40-44) y nota que EpAp 5 tiene mucho en común con ellas y a la par rasgos diferenciales. Las reseñas (dos grupos de cinco milagros) se desarrollan en relatos (un grupo de cinco milagros) y estos se desenvuelven en diálogos. Los relatos despliegan intereses teológicos específicos. Jesús es el maestro por excelencia. El Jesús terreno, como el Señor

resucitado, no es un fantasma. Jesús tiene autoridad sobre los demonios. El Señor suplente las necesidades de sus discípulos, que ahora son sus representantes en ministrar a la comunidad.

El c. 3 analiza la aparición postresurrección según EpAp 9-12 (la última sección antes del diálogo de revelación de 13-51), donde el autor ha combinado materiales de varias fuentes que encuadra en un esquema común: el del proceso, afectado por la resurrección, desde la incredulidad de los discípulos a la invitación del Señor a recibir revelación. En la EpAp el deseo de preservar la continuidad entre el Jesús terreno y el Señor resucitado ha llevado a la exclusión de material teofánico tradicional. EpAp 9,1-11,6 anuncia al Señor como Maestro resucitado. Hay una tensión peculiar entre un interés por la *resurrección* (10,2-11,1) y un interés por la *identidad* (11,2-6). La insistencia en la realidad física del resucitado (11,7-8) preserva un motivo distinto al del reconocimiento y da un argumento adicional contra el docetismo de los adversarios (Simón y Cerinto, según EpAp 1 y 7). Al postrarse los discípulos pidiendo perdón por su incredulidad (12,1-2), pasan a ser modelos para la comunidad del autor. Así como el Señor y Revelador queda mostrado como el que perdona. El autor adelanta en 12,3-4 el programa de la revelación en 13-51.

El c. 4 enfoca la parusía del Señor según EpAp 16-19. Cuestión tocada a partir de una pieza de tradición sobre el regreso del Señor con sus mártires (16,3-5), que Hills documenta con paralelos en Mt 24, ApocPe 1 y 6, ApocElias 3, Ps.Hipólito y OracSyb 2. El interés de EpAp 17 no queda en la fecha de la parusía (que ha solido interpretarse para una fecha entre el 120 y el 180), sino en la naturaleza de la venida. La parusía lo es también del Padre. La cuestión de la fecha y el tiempo se desvanece ante la de la relación entre el Señor y el Padre. El Hijo será conocido en la parusía del Padre y el Padre en la venida del Hijo. La seguridad de la presencia del Señor tanto en el cielo como en la tierra es válida «hasta ahora» (e.d. hasta su marcha). Por eso el Señor provee para que continúe la vida comunitaria bajo un nuevo mandamiento, que ha de ser no sólo vivido sino meditado y predicado. Es la manera de que los discípulos cumplan su deber para con los hijos de Dios. La crisis de la marcha del Señor, resuelta en Jn 4,17,26 por la venida del Espíritu, gira en la EpAp sobre la presencia del Señor resucitado entre los discípulos como *predicador* y *maestro*. La misión dominical, ahora en manos de los discípulos, garantiza la presencia continua del Señor con los suyos. Este es el sentido más pleno de parusía a que llega el autor de la EpAp.

El c. 5 se centra en el encargo de bautizar desarrollado en EpAp 41-42. La única distinción que aparece dentro de la comunidad corresponde a las tres fases de la incorporación: entre los que predicán y los que escuchan, entre los bautizadores y los bautizados, entre los maestros y los enseñados. El autor del documento presupone la prohibición de títulos de Mt 23,28-29 y ofrece su revisión por el mismo Señor a la luz de la actividad misionera de la comunidad. Las tres responsabilidades apostólicas aclaran el uso de los títulos prohibidos. El de «padre» implica la responsabilidad de predicar o revelar. El de *diákonos*, la de bautizar. El de «maestro», la de transmitir la palabra. Hills entiende que el documento pudo servir de manual de instructores de los que se preparaban para el bautismo y que su fuerte dicotomía «nosotros/ellos» refleja una situación real de rivalidad entre grupos cristianos. Los discípulos, y, por implicación, sus sucesores, son los únicos ministros legítimos de la revelación salvífica y de su sello, el bautismo. La comunidad de la EpAp interpela al grupo rival, que era posiblemente el mayoritario. Algunos de los amonestados se han vuelto atrás y están a la espera del bautismo del Señor por medio de sus discípulos, e.d. los líderes de esta comunidad.

El c. 6 queda dedicado a la definición de la comunidad según EpAp 43-45. Hills delimita tres niveles en la adaptación que ofrece de la parábola de las vírgenes necias y de las prudentes (Mt 25,1-13), con la que EpAp mantiene una dependencia temática, más que directamente literaria. En EpAp la parábola ha quedado convertida en alegoría de una historia en dos estadios que describe los periodos antes y después de la llegada del novio. Hills arguye, contra Hornschuh, que los nombres de los dos grupos de vírgenes (en ambos casos, lista de virtudes) no son sinónimos o cifras de un grupo particular. Para el primitivo autor cristiano, hay propiamente sólo un *corpus* de creyentes. Dentro de este conjunto los que poseen las cinco primeras virtudes son los guías o líderes de la mayoría. Pero también hay dentro de este conjunto aquellos en quienes las cinco virtudes «duermen». Son los que han fallado en guardar los mandamientos. Este fallo es el medio de identificación de los que quedan realmente «fuera», que puede ser el caso aún de bautizados. Para la comunidad de la EpAp es esencial mantener la conexión entre fe, confesión, bautismo y la guarda de los mandamientos, pero queda también la obligación de preocuparse por los que quedan fuera y que el Señor puede todavía agraciar (45,7).

Hills concluye que si examinamos la EpAp a la luz de las claves de edición y composición de su autor, nos encontramos con una seria exhortación a un modo particular de considerar y vivir la vida religiosa cristiana. Su valoración por la Iglesia etiópica hace de este texto uno de los pocos no canónicos que mantienen en pleno siglo XX una duradera existencia comunitaria como testigo de fe y vida cristiana. Continúa cumpliendo su papel primario, confesional. Hills espera que esté cerca el tiempo en que todos los estudiantes de los orígenes cristianos sientan la necesidad de familiarizarse con estos textos «apócrifos», aunque aún no quede clara la contribución que pueden ofrecer a la vida y pensamiento cristiano de nuestros días; porque todavía se ha hecho poco por explorarlos como testigos de vida religiosa.

Nuestro autor se ha detenido a ponderar cuestiones de texto y traducción, con atención a las dos recensiones (copta y etiópica) y exploración de tradiciones paralelas. Un estudio minucioso que analiza bien todos los datos que ofrece el documento. Los logros de este esfuerzo laborioso pueden parecer escasos, en lo que toca a la teología, y en particular a la eclesiología y situación de la comunidad en la que fraguó el documento; pero hay que agradecerle la claridad y seguridad de lo que ha delimitado, sin caer en la tentación de redondearlo con reconstrucciones imaginativas.

Ramón Trevijano

Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica. Introducción, Traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de E. Romero Pose. Fuentes Patrísticas 2 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1992) 262 pp.

Esta es la primera versión castellana íntegra de la *Demostración Apostólica* de san Ireneo. Su autor no ha estimado oportuno incluir el texto armeno, aunque ha cuidado de que S. Voicu revisase su versión sobre el armeno. Es una traducción acompañada de anotaciones, a modo de comentario, extraídas muchas veces de distintos autores y de modo especialísimo del P. Orbe. Romero Pose ha recogido íntegramente lo que ha encontrado disperso en la amplia producción investigadora del gran especialista en S. Ireneo.

En la introducción sobre S. Ireneo recoge en nota los testimonios y fragmentos transmitidos por Eusebio de Cesarea. Incluye las afirmaciones de éste sobre el conocimiento que el obispo de Lión tenía de los sectarios gnósticos, aunque sus noticias no coinciden del todo con lo escrito por el mismo Ireneo. También nos informa Eusebio sobre los escritores eclesiásticos apreciados por Ireneo así como otras noticias sobre la situación de las iglesias por entonces. Le debemos así mismo un elenco de las obras de Ireneo, por el que advertimos la pérdida de buena parte de su obra. Fue el caso del opúsculo aquí traducido, la *Epideixis*, hasta que se descubrió en 1904 su versión armenia. Este texto fue publicado en 1907 y anotado por Harnack a quien se debe su distribución en 100 capítulos, adoptada por los editores posteriores. Se puede presumir por los datos internos que el manuscrito fue copiado entre 1259 y 1269 o quizás pocos años después. La traducción del texto original griego al armenio, versión literal casi servil, se remontaría al s. VI. Posteriormente se han descubierto otros fragmentos armenos en compilaciones patrísticas del s. VII. La *Demostración ireneana*, posterior al *Adversus haereses*, es una sucinta exposición positiva del mensaje cristiano de un marcado tono catequético. La mayoría de los autores concuerda en que consta de dos grandes secciones vinculadas por el c. 42, si bien Hamman y Peretto dividen la obra en tres bloques.

A diferencia de los gnósticos, Ireneo concede absoluta prioridad a la revelación bíblica y su teología es primariamente exégesis. Centra su reflexión sobre el hombre *carнал* y su historia de salvación, realzando la grandeza de la creación material, uniendo protología y escatología, armonizando antropología y cristología, para explicar el designio de Dios recapitulado en la Encarnación. La *Carne gloriosa* de Cristo, paradigma de Adán, desvela el misterio del hombre y declara los sacramentos (trinitario, cristológico, de la historia, salvífico, de la «salvación de la carne») de la historia de salvación.

En el prólogo (cc. 1-3) Ireneo postula la necesidad e importancia de una presentación de la *predicación apostólica en toda su integridad y pureza* en orden a la salvación. En la catequesis apostólica (cc. 41-42) merece ocupar el primer lugar la *afirmación trinitaria*. Punto álgido de la *historia de la salvación* es la creación del hombre. En Cristo se *recapitula* la historia humana. En la demostración profética (cc. 42-85) Ireneo trae a colación aquellos pasajes proféticos que autentifican las afirmaciones cristológicas. Esta es la *Buena Noticia* (cc. 86-97) testimoniada por los Apóstoles. Ireneo concluye (cc. 98-100) rubricando que el kerygma de la Iglesia incluye las distintas etapas por las que la Verdad ha llegado hasta nosotros.

Tras una bibliografía de ediciones y traducciones, léxicos y estudios (pp. 39-48), Romero Pose ofrece la traducción, más que doblada a pie de página por las anotaciones. En 1. nota 2 se trata de un intento de identificación del destinatario: Marciano, un amigo de Ireneo, quizás con alguna responsabilidad jerárquica en la comunidad. En 1. n.4 del *Corpus Veritatis* como la Verdad transmitida públicamente por la Gran Iglesia. En 2. n.1 de la noción de hombre como ser viviente compuesto de alma y cuerpo. No queda bien colocada la nota 2.3, donde se esperaría una aclaración sobre el importante «sin agregar ni quitar nada» (cf. Apoc 22,18-19), pues trata de la piedad, de la que habla la frase siguiente. Las nota 5.6 y 8 puntualizan la atribución de la creación al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La 6.12 es una primera aclaración de la doctrina de la recapitulación. La 6.15 explica modos de concebir el triunfo sobre la muerte. La 7.2 trata del bautismo como baño que regenera. La 7.5 es un artículo de casi tres páginas de letra pequeña sobre el don de la incorruptibilidad. La 8.8 pasa de la dispensación del Espíritu a la distinta eficacia del Espíritu profético del A.T. y el Espíritu adoptivo del N.T. En 9.1 la cuestión de la eternidad del Verbo según Ireneo queda en parte sujeta a un debate complejo

de texto y traducción. Como era de esperar la nota 11.1 sobre la «plasmación» del hombre por las manos de Dios, recoge ampliamente del libro de Orbe sobre la antropología de Ireneo. El Paraíso da ocasión en 12.4 a un paso por las ideas de autores tan variados como Teófilo, Filón, *ActThom* y otros más. En 13.4 entran así mismo en cuestión una concepción midrásica, Filón, Clemente Alejandrino, Ignacio, *1 Enoc*, Tertuliano y textos gnósticos.

Quizás algunas de estas notas resulten demasiado densas. Muchas abundan en extractos de textos de Orbe. A veces la explicación queda remplazada por la cita de estudios aclaradores. Parece que un objetivo de primer orden de Romero Pose ha sido facilitar a los estudiosos de Ireneo el acceso a los análisis dispersos de diversos investigadores. Remite también a estudios que, aunque centrados en otra temática (p.e. el de A. Zani sobre Hipólito) ofrecen páginas de gran interés para la cuestión aludida. Cabe señalar gran heterogeneidad en el contenido de las notas: unas pueden remitir a otros textos de Ireneo u otros Padres, otras a los fragmentos latinos de Renoux. Lo más específico de la mayoría son las referencias a los trabajos del P. Orbe y otros estudios recientes. El estudioso queda bien servido; pero se corre el riesgo de que otro tipo de usuario, un lector no especializado y no muy informado de lo que se discute, quede más bien abrumado.

Hay quienes piensan que buena parte de la abundante producción científica del P. Orbe permanece desaprovechada por falta de índices apropiados. No es el caso del volumen que presentamos. Hay primero un índice bíblico, donde uno puede sorprenderse de que la gran mayoría de los textos citados lo sean una sola vez. El que más (Gen 1,26), siete veces. El índice ireneano llena seis páginas. Siguen dos índices onomásticos. Uno de autores y obras anónimas antiguos, en el que destacan mucho por el número de citas Clemente Alejandrino, Justino y Tertuliano. Otro de autores modernos, en el que se advierte que los más utilizados (aparte de Orbe) han sido Y. de Andía, Daniélou, Froidevaux, Mekerttschian, Peretto, Renoux, J.P. Smith y Zani. Antes del índice general queda un índice temático, muy selectivo y reducido, pues recoge sólo los conceptos referidos en la versión castellana de la Demostración de Ireneo.

Este volumen trasparenta un trabajo inmenso, análisis penetrantes y una gran erudición. El autor merece la enhorabuena y otra el P. Orbe. Esperamos que la obra cumpla su objetivo en círculos concéntricos cada vez más amplios, comenzando por los de los interesados por la *Epidexis* y los estudiosos de san Ireneo. Añadimos una tercera enhorabuena a la editorial que ha logrado publicar un volumen tan repleto de notas con una presentación aireada y elegante.

Ramón Trevijano

C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*. Coptic Studies, 2 (Leiden: E.J. Brill 1990) VII, 276 pp.

Griggs sostiene que los datos asequibles actualmente al investigador indican que los primitivos cristianos egipcios no estaban ligados por una organización eclesiástica centralizada ni tenían una tradición doctrinal bien definida. Los mss. bíblicos y no bíblicos implican una llegada temprana del cristianismo a Egipto, acaso a mediados del s. I: si bien las fuentes históricas, que comienzan con Eusebio, describen la introducción del cristianismo católico naciente en Egipto hacia fines del s. II. Lo que llevó a una lucha tensa y creciente entre los dos tipos de cristianismo durante los siglos siguientes. Aunque parte de la

tensión quedó sobrepujada por la absorción gradual de los grupos e instituciones locales cristianas dentro de la organización católica durante los ss. III y IV. Si bien el monaquismo surgió como una expresión fresca de la cristiandad egipcia en el s. III, el esfuerzo de fuertes obispos católicos en Alejandría logró evitar que llegase a separarse enteramente de la eclesialidad católica. Fuertes personalidades por ambos lados lograron liderar una alianza de las dos organizaciones, católica y monástica durante los ss. IV y V. Esta unidad proporcionó una fuerte base organizativa sobre la que pudo construirse una iglesia cristiana nacional. La competición entre las sedes de Alejandría y Constantinopla por el liderazgo de las iglesias cristianas orientales, sumándose a la competición doctrinal entre Alejandría y Antioquía, y el antiorigenismo de Teófilo de Alejandría, alienaron aún más Alejandría de las otras sedes orientales. La controversia nestoriana del s. V sacó a luz todas las tensiones entre Alejandría y las sedes de Constantinopla y Antioquía. La intransigencia de Cirilo y de su sucesor inmediato, Dióscoro, forzó la confrontación más importante. Por el tiempo del concilio de Calcedonia (451) el obispo alejandrino había cambiado su unidad con el catolicismo por la unidad con el monaquismo y una incapacidad de compromiso o de someterse a Constantinopla hizo sólo cuestión de tiempo la realidad de una Iglesia Cristiana Egipcia, porque la separación ya había tenido lugar. Todo ello llevó al remodelado de la cristiandad egipcia en una iglesia nacional egipcia como resultado del concilio de Calcedonia en el 451.

En una apreciación de la difusión del cristianismo primitivo (c. I) nota que no hay reseña histórica aceptable que haga la crónica de ningún temprano viaje misionero de apóstoles fuera de Palestina, con la notable excepción de los de Pablo recordados en Hch. Destaca que las epístolas y Apoc canónicos encajan dentro de los mismos límites geográficos e históricos observados en Hch. Los escritos del N.T. no sólo quedan limitados en su origen y objetivo geográfico, sino que tienden a definir una tradición literaria limitada, seguida por posteriores escritores cristianos de la misma área. Una serie de obras, en particular apocalípticas, que tuvieron aceptación fuera de la cristiandad occidental fueron rechazadas dentro de esta.

Pasando a la cristiandad primitiva en Egipto (c. II), recuerda que la fundación del movimiento cristiano aquí queda oscurecida por leyendas difíciles de evaluar para la precisión histórica; no por falta de materiales, sino de reseñas históricas en ellos. Se puede contar (el caso de Apolo) con que grupos cristianos surgieron en muchos países sin estar unidos ni eclesiástica ni doctrinalmente con la iglesia de Jerusalén o sus satélites. Griggs excluye la referencia a un cristianismo egipcio en 1 Pe 5,13 y en la carta de Claudio. La afirmación de Eusebio de que Marcos fue el primer misionero en Egipto está moldeada en términos tan ambiguos como su identificación de los Terapeutas de Filón como cristianos. La noticia de Eusebio podría proceder de Clemente Alejandrino (carta sobre el *Evangelio Secreto*); pero entre los estudiosos, aún aceptando la autenticidad de la carta, virtualmente nadie reconoce la autenticidad marcana del fragmento evangélico y hay una tendencia continuada contra el papel atribuido a Marcos en la historia cristiana egipcia. La lista eusebiana de sucesiones episcopales en Alejandría sólo adquiere consistencia a partir del contemporáneo de Panteno. Si el cristianismo fue llevado a Egipto a mediados del s. I, hay un inexplicable silencio de las fuentes cristianas sobre los líderes del movimiento y el desarrollo de la iglesia en los siguientes 125-150 años; probablemente único en la historia del cristianismo. La carta atribuida a Adriano, de ser auténtica, dice poco aprovechable sobre el cristianismo egipcio. Por una u otra razón, los papiros egipcios no literarios de los dos primeros siglos de nuestra era no muestran huellas de cristianismo. Lo que contrasta con el impresionante acervo de textos bíblicos cristianos, por lo menos desde el pri-

mer cuarto del s. II. Son prueba de la pronta difusión del cristianismo, no sólo en Alejandría sino por todo Egipto. Por todo ello resulta más inesperado y enigmático el silencio de las fuentes literarias tradicionales sobre el crecimiento y desarrollo de la nueva religión en Egipto. Habrá que concluir que el hecho de que no hayan sobrevivido, como en otras partes, materiales útiles para cronistas e historiadores, se debe a que fueron omitidos intencionalmente por autores como Clemente, Orígenes y Eusebio. Griggs apoya esta conclusión en dos observaciones. La primera, ya ponderada, que la cristiandad católica o romana parece haberse desarrollado dentro de una tradición con límites estrictos tanto geográficos como literarios. La segunda, que Demetrio, «el segundo fundador de la iglesia de Alejandría» (Telfer), correspondería a la llegada del «establishment» católico y el silencio de sus sucesores sobre el cristianismo previo en Egipto se debería a que no lo consideraron verdadero cristianismo. Según Griggs, esta segunda observación no queda documentada tan fácilmente como la primera; pero queda apoyada por las escasas fuentes asequibles: las congregaciones cristianas egipcias más tempranas desarrollaron (o, más bien, continuaron) tendencias eclécticas. Lo cierto es que aquí gozaron de amplia difusión y popularidad tanto los evangelios canónicos como los no canónicos. Griggs admite con Telfer que el proceso de diferenciación pudo comenzar con Demetrio, pero da una razón diferente a la argüida por aquél. El ímpetu para la acción purgadora de Demetrio pudo provenir de la difusión del *Adversus Haereses* de Ireneo, ya conocido en Egipto hacia el 200 (POxyr 405). Griggs piensa que la relación estrecha entre Alejandría y el Occidente cristiano pudo comenzar entonces; y con ella la polarización «ortodoxa» del cristianismo egipcio. Pensamos más bien, con C.H. Roberts que la rápida difusión de la obra de Ireneo atestigüa que «continuaba». De todas maneras, el mismo Griggs reconoce que su reconstrucción histórica sigue siendo conjetural.

El c. III analiza la emergencia de ortodoxia y herejía en la cristiandad egipcia. Su sugerencia previa de que esto ocurrió hacia el fin del s. II la ve apoyada tanto por el comienzo, por este tiempo, de una tradición histórica cristiana convencional, como por el fragmento de Ireneo, propugnador de una conciencia nueva y definida de la distinción entre «ortodoxia» y herejía». Griggs arguye que no hay huellas en el período más temprano del cristianismo egipcio de una lucha entre ortodoxos y heterodoxos por la hegemonía; pero lo hace devaluando el testimonio de los Padres que tachan de heterodoxos a gente como Carpócrates, Basílides y Valentín. Destaca que según los mismos Ireneo, Tertuliano y Epifanio, Valentín no fue considerado hereje durante su vida en Egipto y la improbabilidad de que él y sus discípulos se volvieran a doctrinas heréticas durante su estancia en Roma o después, dada la difusión y popularidad del movimiento. El problema de definir herejías en Egipto se hace más complejo aún al pasar de los denominados gnósticos a los representantes más tempranos de la «ortodoxia». A Griggs le resulta tentadora la conjetura de que, si Panteno vino de Sicilia y Clemente de Atenas, ello corroboraría la imposición de un cristianismo católico occidental o romano en Egipto en tiempos de Demetrio; pero no pasa de ahí. Sin embargo, se contradice un tanto al decir que Clemente no sólo escribe enigmáticamente para evitar críticas a su enseñanza; sino que se coloca en el medio gnóstico al aceptar la tradición de una gnosis secreta. Griggs ve posible que Clemente evitase su rechazo por la Iglesia como un gnóstico porque Ireneo escribió su polémica contra los gnósticos antes de su tiempo. Reconocemos que su interés moral le lleva a enfrentarse sobre todo a sectarios libertinos como Carpócrates; pero eso no quiere decir, contra la opinión de Chadwick, que sienta simpatía por las enseñanzas de Basílides o Valentín. Otra cosa es que su postura abierta y especulativa le lleve a audacias de que se libra un temperamento conservador como Ireneo. Como

en el caso de Orígenes y de Evagrio, la dogmática posterior rechazó hipótesis teológicas inadecuadas; pero sería tan anacrónico rechazar su eclesialidad como negársela por su subordinacionismo preniceno a los apologistas griegos del s. II. Es cierto que el choque con Demetrio pudo deberse en parte a desconfianzas de éste respecto a la teología origenista; pero está claro que las sucesivas acusaciones de heterodoxia no tuvieron plena recepción eclesiástica hasta el s. VI. Es curioso que Griggs destaque que Orígenes está en su casa con el sincretismo gnóstico y ni siquiera aluda a lo que hay en el *In Joh.* de polémica antivalentiniana. Dice sólo que «Aún al escribir comentarios escriturísticos, Orígenes siguió el modelo del gnóstico Heracleón, el primer comentarista de Juan (al que Orígenes ataca)» (p. 66). Según Griggs es con Dionisio, el segundo sucesor de Demetrio, con quien puede observarse por primera vez la unidad eclesiástica entre Egipto y la Iglesia Occidental (p. 67); pese a que, poco antes (p. 63), ha recordado las cartas de Demetrio al obispo de Roma y otros líderes de iglesias sobre la ortodoxia de Orígenes. Griggs concluye que la cristiandad indiferenciada de los dos siglos primeros estaba siendo, oficial si no completamente, sustituida por la cristiandad más severa que existía en Roma y sus aliados y satélites.

Renunciamos a pasar revista con amplitud similar a su estudio de la cristiandad egipcia en el s. III: el desarrollo de la cristiandad local (c. IV), el siglo cuarto: cismas y consolidación (c. V), autocracia en el Egipto cristiano y separación (c. VI).

Griggs caracteriza la organización de la cristiandad egipcia en los dos primeros siglos como consistente en grupos autónomos a lo largo del país, presididos por presbíteros locales, más que por el obispo de Alejandría. Doctrinalmente tales grupos aceptaron un conjunto mucho más amplio de textos y tradiciones que el aceptado por el catolicismo naciente. La imposición del eclesialismo católico ocurrió hacia el fin del s. II y trajo consigo una tradición canónica y doctrinal más ceñida que la tipificada por los grupos cristianos locales egipcios. Resultado de esta imposición fue la tensión entre los obispos alejandrinos y los líderes de los cristianos egipcios (tales como los maestros de la Escuela Catequética y los líderes locales), que perduró hasta el episcopado de Atanasio en el s. IV.

Aunque Griggs critica a Bauer por no haber prestado suficiente atención a la existencia del «cristianismo ortodoxo» junto al gnosticismo (o «simplemente» cristianismo) entre los cristianos egipcios, su estudio representa una confirmación de la influyente tesis de Bauer sobre el pluralismo del cristianismo primitivo en lo que atañe al cristianismo egipcio (que es ya para Bauer uno de sus apoyos más sólidos). Sin embargo no son tan sólidas las dos observaciones en que se fundamenta. Marca demasiado las lindes geográficas y literarias de un cristianismo católico acoplado al itinerario paulino de Hch. La omisión intencional de tradiciones históricas del cristianismo egipcio por parte de Clemente, Orígenes, Eusebio, etc., no pasa de ser una hipótesis de trabajo. La pronta difusión del texto de Ireneo no tiene por qué ser exponente del comienzo de la vinculación con el cristianismo occidental, sino que puede ser testigo de la continuidad de esa relación estrecha. Tampoco admitimos que haya sido Ireneo el propugnador de una conciencia nueva de la distinción entre ortodoxia y herejía, que está ya clara en Justino, en las Pastorales y en textos neotestamentarios más tempranos. Griggs, que apenas trata de la *Epistula Apostolorum* y para lo que atañe a una colocación de Cerinto en Egipto (sin valorarla como probable contraposición temprana al gnosticismo), no acaba de aclararse sobre si Clemente y el mismo Orígenes son los pioneros doctrinales del catolicismo ortodoxo o más bien exponentes del gnosticismo.

Ramón Trevijano

J.R. Díaz Sánchez-Cid, *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos* (Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso 1991) IX, 354 pp.

Nuestro autor se propone resaltar el elemento conflictivo o dramático en el diálogo que Orígenes mantuvo con su mundo intelectual en torno al dato revelado. Intenta extraer la coherencia interna de su pensamiento y dar con los presupuestos que permitan esclarecer sus ambigüedades.

En el *Comentario a los Romanos* de Orígenes su polémica con los adversarios, marcionitas y valentinianos, no tiene una base literaria directa, sino que parte de un conocimiento genérico de las respectivas ideologías. En lo que atañe al valor crítico del texto de la versión latina de Rufino, Díaz, con Chadwick contra Schérer, atribuye su contenido básico exclusivamente a Orígenes. El principal argumento de Díaz desde el punto de vista textual es la aportación de paralelos.

En el c. I, Presciencia y predestinación, Díaz intenta descubrir con Orígenes los enlaces entre la voluntad soberana de Dios y sus designios y la capacidad de elección propia del ser racional y cómo armonizar la absoluta gratuidad de la salvación con la libre y meritoria colaboración humana. Para Orígenes la gracia de la elección no es causa, sino efecto de los futuros méritos previstos. Intervienen pues el mérito humano y la presciencia divina. Orígenes pretende demostrar que la presciencia de Dios no determina la realización del acontecimiento previsto. El plan preconcebido de Dios cuenta con el ejercicio de nuestro libre albedrío. En su afán por armonizar ambas fuerzas, Orígenes alarga indefinidamente los ciclos temporales de la existencia. Dios conoce de antemano a los que habrán de conformarse a Cristo y es a esos a quienes predestina. Todos los hombres son llamados por Dios a la salvación; pero sólo los que demuestran su buen propósito obtienen la justificación. Si Dios elige a ciertas personas, lo hace en virtud de unos méritos precedentes (conforme a su especulación sobre la preexistencia de las almas) o a sus méritos futuros. El interés de Orígenes por el tema de la predestinación (y presciencia) revela una postura declaradamente antignóstica; pues los valentinianos eran partidarios de un determinismo físico. La voluntad divina parece doblegarse ante la humana; pero, al final, acabará imponiéndose la fuerza persuasiva de la gracia. El don definitivo de la salvación será siempre un regalo que supera los límites de la estricta justicia.

Los conceptos paulinos de presciencia y predestinación han conducido al de justicia. Dios predestina en virtud de unos méritos antecedentes o previstos. La justicia es, ante todo, una propiedad de la *physis* divina. Lo justo se identifica también con lo bueno. Para Orígenes no existe la contraposición gnóstica entre el Dios justo y el Dios bueno. Su extremado sentido de la justicia divina, frente a las acusaciones de los adversarios, ha hecho que Orígenes, sirviéndose de la doctrina filoniana de la doble creación, derivase hacia la concepción de un mundo noético, anterior al mundo sensible, compuesto de seres con las mismas capacidades físicas y dinámicas. Las diferencias posteriores serán la expresión justa de los méritos adquiridos en esa existencia previa. Todo esto implica una antropología sobrenatural añadida, como si la economía de salvación le resultase *subsidiariamente* histórica. La antropología y soteriología origenianas están, pues, mediadas por su *teología*.

El estado originario de justicia en que fue creado el ser racional se quebró con el pecado. En el fondo Orígenes rehuye las dificultades que le plantea su concepción del mundo noético para explicar el pecado (genesíaco) del hombre Adán y su repercusión en los descendientes. El pecado de Adán se trasmite

te ante todo por vía de educación e imitación generacional, asumida o rechazada personalmente a la edad del discernimiento. No habría muerte física sin *soma* carnal, y éste es producto degradado de la caída de los *noés* o secuela secundaria de la muerte del alma. Lo que heredamos de Adán no es su pecado —personal e intransferible— sino los efectos de nuestro propio pecado antecedente: la carne de castigo, y el ejemplo y doctrina que derivan de su transgresión. Consecuencia del pecado de Adán es la muerte física. Díaz constata la dificultad de armonizar las concepciones platonizante y bíblica y la prevalencia de los presupuestos cosmogónicos del Alejandrino en su entera interpretación de la figura bíblica de Adán. El peso que la teoría de la preexistencia tiene en Orígenes obliga a estimarla en algo más que una simple hipótesis.

La ley natural hace posible el pecado del hombre, tanto en su existencia noética como terrena. La positiva acentúa aún más la conciencia del delito. Para Orígenes la Ley de Moisés no podía ser causa ni ocasión de mayor abundancia de pecado en el mundo, pues antes de ser promulgada ya eran muchos los delitos cometidos, condenados y castigados. La ley natural conduce al alma al cumplimiento de la voluntad de Dios, si ésta logra sobreponerse a la seducción de la carne. Si la observancia íntegra de la Ley natural no justifica, es porque no encierra en sí la entera voluntad divina. Orígenes hace coincidir en esencia Ley evangélica y Ley mosaica en su dimensión *espiritual* difuminando las fronteras entre A.T. y N.T. Lo que cesa con la llegada del Salvador no es la Ley de Moisés en cuanto tal, sino la interpretación literal indebida que se hace de ella.

La justificación es efecto de la justicia de Dios en el hombre que responde a su acción. Los elementos que intervienen en el proceso de la justificación son tres: la sangre de Cristo (acto redentor), la fe y las obras de la justicia. Uno es justificado por la sola fe, sin las obras de la Ley; pero, una vez justificado, debe obrar en conformidad con la gracia recibida. El don de Dios precede al mérito humano. Si nuestra misma existencia de seres inteligentes es ya gracia del Creador, la obtención de la herencia de las Promesas, que va precedida de la fe, es dádiva divina en su totalidad. La misma fe, que hace posible el don, es ya don del Espíritu Santo. La bondad divina se adelanta con sus beneficios al merecimiento humano. Lo distintivo de Orígenes es que los dones de Dios son inicialmente iguales para todos. Será la respuesta humana a esas gracias o cualificaciones del Espíritu la que marque las desigualdades posteriores. Dios justifica al impío por medio de la fe que lo transforma. La justificación por la fe supone la infusión de la *dynamis* del Espíritu de Cristo en el alma, adquiriendo ésta una nueva cualidad que la habilita para obrar con justicia.

El justo nace de Dios cada vez que realiza una obra buena. Y si sus buenas acciones son continuas, está siendo engendrado incesantemente por Dios. Nuestra filiación divina adoptiva depende de la filiación divina natural de Cristo, en cuanto que ésta es como su fuente y principio. Sólo el Unigénito de Dios por naturaleza nos puede dar la potestad de llegar a ser hijos de Dios, porque sólo de él procede el «*Spiritus adoptionis*». Sólo la presencia del Espíritu de adopción en nosotros nos capacita para llamar a Dios «Padre». La función del Espíritu Santo es la de cualificar al alma capacitándola para acoger la semilla del Logos y quedar preñada de la vida filial divina. La filiación procede por etapas. Su recepción actual exige un grado de madurez que conlleva la superación de la fe de los «simples» y la penetración en los misterios escondidos de la Palabra de Dios.

Para Orígenes existe absoluta homogeneidad entre el Espíritu que inspiró a los profetas del A.T. y el que santifica a los cristianos. Las audiciones y visiones de los profetas se equiparan a las de Pablo. La economía de la pasión

del Señor es fuente de salvación para la multitud. Los elegidos parecen pertenecer a otra economía (no encarnada) de salud. A ciertas personas, los perfectos del A.T., les bastaría una venida noética del Logos-dios a sus almas; pero la gran mayoría necesita de su venida en carne. En todo caso, para ser perfectos es absolutamente necesaria su venida espiritual al alma de cada uno. El excesivo afán de Orígenes por enaltecer la dignidad de los justos del A.T. no tiene otra finalidad que la de subrayar, frente a gnósticos y marcionitas, la unidad de las economías profética y apostólica, y con ella la del Dios que las inspiró. La gracia de la filiación divina se habría anticipado excepcionalmente en los perfectos del A.T.

El concepto de perfección en Orígenes es fuertemente dinámico y relativo. Lograda la filiación adoptiva se obtiene la máxima participación cualitativa del Espíritu Santo; sin embargo, aún puede donarse y ser recibido en mayor grado o cantidad. La escucha y comprensión de la Palabra determina nuestro grado de pertenencia a Dios y la medida de nuestra filiación adoptiva. La plenitud cuantitativa de la filiación está reservada para la otra vida. La perfección cabal de un miembro exige además la unidad consumada de todos los salvados. La purificación absoluta de lo corpóreo y sensible parece ser, en el sistema origeniano, presupuesto indispensable para lograr la visión perfecta de la Verdad. Lograda la cima de la perfección en el amor no habrá lugar para el pecado o la caída. Las perfecciones inicial (protología) y final (escatología) no son idénticas. Les separa el progreso que va de la «imagen» y semejanza inicial a la «semejanza perfecta» final y total unión con Dios. Orígenes admite la posibilidad de una recaída del estado de bienaventuranza escatológica, pero no cree que sea viable. Una *physis* en sí cambiante (libre albedrío) se ha tornado inmutable (propiedad divina) por efecto del amor prolongado en ella. Las ambigüedades del Alejandrino se producen cuando intenta conjugar los elementos filosóficos que maneja —opuestos de ordinario a los presupuestos cosmogónicos del gnosticismo— con sentencias bíblicas o expresiones teológicas incorporadas a la Tradición.

Orígenes recurre a la polivalencia —tanto en su uso bíblico como filosófico— del término *pneuma*, sembrando la confusión entre sus intérpretes. No debe confundirse el alma, sustancia de naturaleza racional y libre, con el espíritu, *dynamis* divina que la cualifica. Puede decirse, aunque impropriamente, que el «spiritus hominis» es el *nous* activado por la *dynamis* del Espíritu. El hombre existencial es, por tanto, un ser inicialmente divinizado; por el «spiritus», que procede del Espíritu de Dios y tiene en el alma su substrato. Es «pars hominis»; pero «pars non propria», separable del alma de los condenados. El *pneuma* que se da por medio del bautismo no es esencialmente distinto del que acompaña al alma desde el comienzo de su existencia. Si el Espíritu Santo se aleja del alma pecadora, el «spiritus hominis» permanece unido a ella, aunque desactivado. En realidad sólo la psique puede pecar. Sólo después del éxodo de esta vida le será arrebatado su espíritu al alma que ha perseverado contumaz en la desobediencia. El hombre, substancialmente compuesto de dos partes (alma y cuerpo), está al mismo tiempo histórica y aún físicamente compuesto de tres: dos substanciales humanas y una cualitativa divina (espíritu).

Ya título y subtítulo de la obra precisan el objetivo y método de este estudio. Por ello sería equivocado buscar un análisis de los métodos exegéticos de Orígenes en su comentario a Rom. En torno a los tres conceptos paulinos de justicia, pecado y filiación, y añadiendo un análisis preciso de su concepto de espíritu, nuestro autor ha esclarecido aspectos importantes de la teología, antropología y soteriología de Orígenes, y con ello de la pneumatología dinámica del Alejandrino. Con una exposición clara y coherente ha llevado adelante un desarrollo sistemático de aspectos claves de la enseñanza origeniana.

Deja que aparezcan por sí mismas la hondura de los interrogantes y las deficiencias de las soluciones. Orígenes hace avanzar la reflexión teológica; pero también soslaya dificultades, se contradice e incurre en ambigüedades. Formado intelectualmente por las corrientes medioplatónicas de su época, pese a su antignosticismo, se ha dejado influir por los gnósticos. Sin embargo trata de situarse an las antípodas de la concepción gnóstica. La controversia fuerza sus propias posiciones haciéndole rebasar los límites del equilibrio teológico. No guarda estricta fidelidad a sus presupuestos filosóficos, porque el dato revelado le fuerza a distanciarse de ellos. En su reflexión nunca faltan imprecisiones y vacilaciones. En casi todas sus proposiciones suele primar la dimensión subjetiva de la economía salvífica. Nuestro autor ha dado las oportunas explicaciones de estos datos. Por ello recomendamos este trabajo, no sólo a los interesados particularmente por los temas enunciados en el título, sino a cualquiera que busque una iniciación, más amplia pero precisa, en las enseñanzas del Alejandrino.

Ramón Trevijano

2) HISTORIA

Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989. Actas del Congreso Internacional, 10-14 de Mayo 1989 (Arzobispado de Toledo, Biblos Industria Gráfica 1991) 885 pp.

Se trata de una edición monumental de las Actas y de una serie importante de documentos gráficos y periodísticos, que se presentaron con ocasión del Congreso Internacional que se tuvo en Toledo del 10 al 14 de mayo de 1989, para conmemorar el XIV Centenario del III Concilio celebrado en la misma ciudad en el año 589.

El volumen, magníficamente presentado y con numerosas ilustraciones en blanco y en color, en las que se reproducen documentos y otros datos de sumo interés historiográfico, consta de cuatro partes principales.

Viene de entrada el *Prólogo* del Cardenal Marcelo González Martín, Arzobispo de Toledo y Primado de España, eficaz propulsor y animador del citado Congreso. Le sigue en esta I Parte la comunicación del P. Félix Rodríguez, S.I., de la Facultad de Teología de Burgos, en la que da a conocer el texto crítico del III Concilio de Toledo, teniendo a la vista la *Colección Hispana* y como complemento la *Colección de Saint-Maur*. Es una edición crítica que cobra ahora una singular importancia (pp. 19-38).

En la II Parte se recogen algunos documentos de la Santa Sede y del Episcopado español que se dieron con motivo de la preparación y de la celebración de este Congreso (pp. 43-123), y en la III (1) la *Crónica* pormenorizada del mismo: recuento de las sesiones, conferencias y celebraciones, programas radiofónicos, actos académicos, cartas pastorales, etc. En castellano y en inglés se reproduce igualmente el documento dado a conocer por la Comisión Ejecutiva del Congreso. Sigue a continuación un excelente reportaje a todo color de una serie de actos celebrados con motivo de la Asamblea: la misa en rito mozár-